

# ギリシャの一山村における宗教生活 「仰」の事例

「庶民信

著者	華園 聰麿
雑誌名	東北宗教学
巻	16
ページ	1-27
発行年	2020-12-31
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10097/00131064">http://hdl.handle.net/10097/00131064</a>

# ギリシャの一山村における宗教生活

## ——「庶民信仰」の事例——

華園 聰磨

キーワード 庶民信仰、ギリシャ、正教、リヘア村

### 1. はじめに——理論的前提

いずれも語の最も包括的な意味で言い表すと、宗教は聖なるものの体験（livedness、Erlebnis）であり、宗教学研究の対象は、その体験が人間の生活に対して持つ意義および価値に関する言説もしくは信念ならびに行動もしくは儀礼である。或る人のこの言説と行動に共鳴し且つ自らの生き方の指南と信じる人々が集団を形成し、その人を教祖として尊崇するとともに、その言説を教義として定式化し、またその行動を実践の規範として体系化し、さらにそれを他の人々に弘めようとすることを契機として成り立つ宗教が成立宗教ないし創唱宗教である。その担い手を人格類型から見ると、この宗教の基本的な担い手は個人であり、教義の究極を目指す宗教的達人（religiöser Virtuose）（M・ウェーバー）である。聖なるものの体験を日常生活における諸問題の解決の脈絡の中に取り込み、利害得失を共有する人々が共通してその解決をより有効だと信じて、そのための特定の行動様式を社会的制度として裁可し、共有することを契機として成り立つ宗教が庶民宗教である。この宗教の担い手は、規模の大小の差はあれ一定の生活共同体に所属していることに自らのアイデンティティを置く庶民（common people）である。以上は宗教の担い手に着目した区分であり、定義である。

創唱宗教が政治的単位としての集団、例えば国家の公的制度として裁可され、その機構に組み込まれたり、特権的地位を与えられると、公的宗教あるいは正統的宗教（official or orthodox religion）と呼ばれることがある。庶民が生活上の問題解決のための直接的な手段として創唱宗教の教義や実践の一部を採り入れ、社会の制度とすることを契機として成り立つ宗教が民間宗教もしくは庶民

宗教 (popular religion)、またその信仰が民間信仰ないし庶民信仰 (popular belief or faith) と呼ばれることがある。これは社会的に制度化された宗教に着目した区分であり定義である。この場合に創唱宗教を受け入れるあるいはそれを接ぎ木する地盤となるのが、担い手に基づいて定義された庶民の宗教である。これは自然発生的な社会的な宗教習俗であり、やはり歴史的に生活上の問題解決の手段として、その社会の伝統的な行動様式として受け継がれてきたもので、特別に名づけるとすれば民俗宗教 (folk religion) あるいは民俗信仰 (folk belief) と呼ばれてよく、生産活動の成功や社会的関係の円滑化あるいは環境の安全ならびに心身の健康などに関わり、特定の儀礼的行動を伴うものである。具体的には年占、作占、吉凶占い、賽の神、魔除け、厄払い、護符、縁起物、精霊、憑き物、呪いなどに関わる習俗である。これらのものは呪術として宗教の範疇から除外されることもあるが、その観念および実践に、程度の差はあれ聖なるものの体験の特質である非合理性が付着しているとすれば、学問的操作としてこれを宗教と見なすことが許されるであろう。一方で創唱宗教が意図的にこのような習俗を取り込むことによって自らの基盤の強化と拡大を進めるところに、また他方において庶民が創唱宗教の教義と実践の一部をより有効な問題解決の手段になり得ると信じて、これをもって伝統的な習俗を権威づけようとするところに、社会的制度としての庶民宗教もしくは庶民信仰が成立する。

宗教学の研究対象は、個人の生活であれ集団の生活であれ、生活の脈絡のもとで「生きられた」(lived, erlebt) 宗教である。従ってこの対象はつねに歴史的、社会のおよび心理的な脈絡、すなわち状況連関 (situational context) のもとで理解され、観察される必要がある。以上が本論の理論的な前提である。

言うまでもなく、上に定義された意味での民間宗教ないし民間信仰あるいは庶民宗教ないし庶民信仰は宗教学の重要な研究分野を占めてきたし、現在もそうであり、筆者もこれまで幾つかの論文を発表した。「欧米における “popular religion” の研究動向」<sup>1</sup>は、とくに1970年代以降に顕著になった研究動向を俯瞰

---

1 岡田重精編『日本宗教への視角』、東方出版、1994年所収

したもので、注目されるのはその視点が公的宗教と庶民宗教との対立に置かれていることであった。とりわけ興味深く読んだのは、『ヨーロッパ社会における正統信仰と庶民信仰』<sup>2</sup>で、8つの寄稿論文から成っている。中でもポルトガル、ギリシャ、スペイン、フランスのブルターニュ地方およびアイルランドを研究対象にした諸論文は、いわゆるローカルな社会の宗教に焦点を当てたもので、本論を構想する際にも参考になった。さらにそのような視点からタイラーやフレーザーの業績の再評価の動きが認められたことも重要な発見であった。「民間信仰」概念の再考<sup>3</sup>は、民間信仰の研究の歴史を振り返り、とくに影響の大きかったと判断された堀一郎、フレーザーおよびハイラーの民間信仰についての所見を比較考察した。また「庶民信仰」概念の周辺<sup>4</sup>では、メンシングの「大衆宗教」(Massenreligion) 論とタウラーの「庶民宗教」(common religion) 論を扱った。前者は創唱宗教が人格類型としての「大衆」の生活にどのように取り込まれたかを論じたものである。また後者は公的宗教との対比において庶民宗教を「日常生活における超越の経験」と規定し、運・不運に関わる基本的な生活行動と見なしている。さらに「日本の庶民信仰における生と死」<sup>5</sup>は主として年中行事と人生儀礼から材料を得て、人々の暮らしの脈絡における庶民信仰の諸相を概説した。さらに「庶民信仰」研究と銘打ってはいないが、「死者・先祖供養における重層性と地域性」<sup>6</sup>および「東北の霊場 その「まいり」の心と形」<sup>7</sup>も、その視点と意図は庶民信仰の研究にある。前者は地藏信仰という程度の差はあれ普遍性を持つ仏教信仰が、地域の歴史および社会の脈絡の中でどのような形態と機能を生み出したかを論じた。後者はこれまた程度の差はあれ普遍性を持つ観世音信仰の担い手ならびに「まいり」方が地域により異なることを実証した。以上の諸論考は概ね比較考察を意図したもので、特定の地域社

---

2 *Religious Orthodoxy & Popular Faith in European Society* (Ed.by Ellen Badone; Princeton Univ. Press, 1990)

3 『東北大学文学部研究年報』第45号、1995年所収

4 『同上』第48号、1998年所収

5 岩田靖夫他編著『人間 その生と死』、平楽寺書店、1993年所収

6 『東北大学 日本文化研究所研究報告別巻』第28集、1991年所収

7 『同上』第41集、2000年所収

会の庶民信仰の実情を、或る意味では自足的現象として調査したものではない。これとは別に島根県の中国山地に位置する飯石郡掛合町（現雲南市）の宗教生活（神社と寺院の歴史、年中行事、人生儀礼および小祠）の調査結果を『掛合町誌』に報告した<sup>8</sup>。

前述のヨーロッパの研究動向を踏まえて、掛合町で試みたことに近い事例を探すと、差し当たりエマニュエル・ロウ・ラデュリ著『モンタイユー(上下)』<sup>9</sup>が目につくが、これは14世紀のピレネーの村を対象としたもので、時代がかなり隔たっている。ここでは調査の年代が比較的近い文献としてギリシャの山村を対象にしたローリー・ケイン・ハート (Laurie Kain Hart) 著『田舎のギリシャにおける時、宗教および社会経験』<sup>10</sup>を紹介する。本書は公的宗教であるギリシャ正教 (Greek Orthodoxy) がローカルな歴史的、社会的および心理的脈絡のもとでどのような信仰と実践の形態を採り且つ機能しているか、を主題としたもので、庶民信仰の研究には適切な材料であると判断した。はじめに人類学者としての著者の関心と研究の方法について概略述べておく。

ハートは研究の「主題はギリシャの人々の宗教経験の構造である」(p. 1) と言う。この場合の「ギリシャの人々」とは「ギリシャ正教のコミュニティ」において生活している人たち、換言すれば「自らのコミュニティを正教徒 (Orthodox) だと同定している」(ibid.) 人たちである。従ってこの人たちの「宗教経験」とはギリシャ正教のそれである。ハートは自らの研究視点のもとで理解するギリシャ正教を次のように定義している。「ギリシャ正教が国家の諸制度（中央集権、階層制、官僚制）の全ての特徴を具える一つの国家制度だとしても、正教の神話とコスモロジーはローカルな社会経験の外側には立っていない。正教はローカルな想像力の一部をなしている時間と空間のもとで非常に特殊な方向づけの図式を提供している」(p. 8)。さらに具体的に次のように規定している。「正教は村の生活の見た目に明らかな物理的内容である。それは

8 『掛合町誌』、掛合町、1984年所収

9 井上幸治他訳、刀水書房、1990、1991

10 Laurie Kain Hart, *Time, Religion, and Social Experience in Rural Greece*, Rowman & Littlefield Publishers, 1991.

地形学の特徴であり、曆のそれである。それはローカルの環境にある資材と資源を裁可している。正教は個人のために通過儀礼を用意し、奉神礼 (liturgy) において宇宙の運動方向の感覚 (sense of cosmic orientation) を設定している」(p. 20)。要するにギリシャ正教が人間とその環境を宗教的イデオロギーのもとで支配しているということである。

調査の対象地域に選ばれたのは、ペロポネソス半島の南東部に位置するラコニア (Lakonia) 県のザラカス (Zarakas) 地方である。この社会の特徴を伝統的社会 (traditional society) と捉える著者は「伝統」について次のような指摘をしている。「伝統についての議論の出発点は、文明の構造に関する R・レッドフィールドの大伝統と小伝統の二分のモデルでなければならない」(p. 15)。その上で「大伝統」を「コスモポリタン」、「小伝統」を「ローカル」と言い換えて、レッドフィールドが両者の関係を「文化的な依存関係と想定した」(ibid.) とする。すなわち「都市の文化的形態および諸作用因に対する従属」の関係と見る。ハートはこの「コスモポリタン」と「ローカル」という用語を社会および文化の特徴を表すために多用するが、ギリシャについては「田舎の文化と都市の文化との厳格な二分法は存在しない」という立場を採る (p. 16)。「地方の田舎でも世界貿易の市場の進出、移住があり、(略) 定住地の頻繁な入れ替わり、放棄もあった。(略) もっぱら「民俗」(folk) 社会の宇宙、知識あるいは想像として定義できるものはほとんどない」(ibid.) というのがその理由である。

以上の他にもう一点指摘しておきたいのは、ハートがジェンダーの問題に強い関心を寄せていて、宗教生活の観察を介してギリシャにおける女性の立場に注目していることである。「ギリシャの宗教における女性の地位は著しく相反的 (ambivalent) である。女性の地位は単純に「高い」(隠された強さ) とか「低い」(表に現れた従属) としては解明されない。例えばギリシャにおける女性の二重性格に関する議論のために、正教のイデオロギーはイヴとマリアというどちらともとれる二元性を示している。女性は宗教の領域においては卓越しており、家族にとって神聖性 (sanctity) のチャンネルである。ただしこの領域への女性の参与は男性に対する従属のシグナルによって相殺されている」(p. 24)。

また「女性には宗教的な自尊心があり、これは家族のそれとは切り離されていて、個人の誇りや孤独と関わっている」(ibid.)とも言われている。つまり女性は教会からも家からもインデックスとして烙印を捺され、つねに両者の監視の下に置かれているということである (ibid.)。

## 2. 対象地域の風土的特性

著者が1983年、84年および85年にわたって調査の中心地としたのはリヘア (Richiá) (Google では Ρίχεά, Richeá。ここでは「リヘア」と表記する。なお本論のギリシャ語の表記は原書のものであるが、一部アクセント記号を省略した) である。ここはザラカスの中央の山間部、バルノン山脈の麓にあり、著者が滞在していた当時の住民は300人に届かず、第二次大戦前のセンサスからほぼ1,000人が減少した (p. 2)。その土地は一般に粗放であり、水も不足していて貧乏である (p. 4)。ただし1980年代には家の新築が目立ち、ほとんどの家庭に電話が敷設され、テレビも購入されるようになった。住民の大部分は年配者で、子供や孫たちはアテネや他の都市の「ギリシャのディアスポラの都市」で離れて暮らしていた (ibid.)。著者は多くの情報提供者と接触していたが、とりわけ5つの家族と親交を結んでいたと言う。それは「社会経験、富、ステータス、それに宗教的な実践において非常に異なっていた。聖職者もいたし、教会から外された人もいた。社会主義者もおれば、右翼の人もいた。識字力のない女性もいたし、大学程度の人もいた。ほとんど旅行をしたことがない人もいた。数十年間外国で過ごしていた人もいた。ローカルな「集合的リアリティ」といったものがあるとすれば、このような異質なものから成る集合的な知識である」(p. 5)。

交通の環境について著者は次のように記述している。「かつては羊飼いたちの通り道であった道路は、今ではバス、タクシー、それに個人の自動車といった交通によってザラカスのさまざまな村を結んでいる。(略) 陸路の旅行はいつも困難だった。コミュニケーションは海の方が迅速で且つ容易だった」(p. 30-31)。

リヘアのあるザラカスの地域に村々が成立したのは独立（1821年）のための戦争の時期で、その難を逃れた人々が森に覆われたクレマステー（Kremastê）に新しい居住地を定めた（p. 44-45）。リヘアへの最初の定住者たちは山羊や羊の飼育で生計を立てていた（p. 57）。現在でも牧畜に従事している人たちはいるが、その経営は厳しく、100頭あるいは数100頭の群れを持つ例はない（p. 68）。その労働は過酷で、群れの放牧、とりわけ山羊のそれは長く且つ骨の折れる仕事である。また冬と夏の移動、すなわちトランスヒューマンは家族の住まいの交替を伴う。肉は贅沢な食材と見なされているが、「家畜の飼育には或る種の社会的な汚名が着せられてもいる（stigmatization）」（ibid.）。ただし職業の別なくたいいの家では自家用の山羊と羊や鶏を飼っている（ibid.）。

農業は小麦と大麦（主として家畜の飼料）の穀物と葡萄やイチジクの果樹栽培が中心である（p. 66）。しかし「収穫たるや降水量の変わり易さのために毎年極端な出来不出来があり、地元の需要の半分も賄えなかった」（ibid.）化学肥料使用以前の状況と、「今日の状況も（略）実質的に同じである」（ibid.）。野菜は自家栽培のものと自生の青物（wild green）で賄っている。

このような過酷な生活環境は、「移民が定住と同時だった」（p. 69）というパラドックスを産み出した。最初はルーマニアとコンスタンチノーブルが目当てで、やがてそこが気に入らなくなった人々はアメリカ合衆国を目指し、さらにアルゼンチン、カナダ、ドイツ、それにオーストラリアへと移住するようになった（ibid.）。そうした人たちからの送金がりヘアの家族および村の経済的な支えになっている（p. 80）。ニューヨークで成功を取めたりヘア出身のグループが、1989年に「フォークロア博物館」と称して、故郷の伝統的な品々を展示したことがあった。「その博物館は、村人と外国にいるその兄弟姉妹の自己意識における変動の証拠だった。彼らは郷愁を深め、地元の暮らしのイメージをアーカイヴとして固定させ始めていた」（p. 84）とハートは理解している。

### 3. 洗礼と結婚式

ここでは著者が実見および聴取したことだけを記述し、それに関する著者の



解釈および評価、また関係者の意見や批判などにはできる限り触れないことにする。リヘアの宗教生活のうちまず人生儀礼を取り上げる。もちろんこれには正教が密接に関わっている。洗礼は正教の重要にして不可欠の儀礼である。「洗礼を受けることは（97%が正教徒である国では）正常であるし、不可欠でもある。また洗礼を施すこと、つまりそのスポンサーになり、代父母ないし名親（nonós、noná）の役を引き受けることはきわめて望ましいことである。（略）洗礼はまた教会の悪魔祓い（exorcism）でもある。それは未洗礼者をサタンによる繋縛の状態（儀式では低くした両手で表される）から、恩寵の状態（両手を挙げて、「闘いの用意ができています」ことを示す）へと連れて行く。洗礼は魂を浄化し、その人物を強くする」。「リヘアの聖職者によると、キリスト教徒であれば誰でも洗礼の際にその人の天使が与えられる。これが「善行へ」の助言をするという」（p. 125）。洗礼の儀式は「洗礼用の聖水盤を回転させ、全身、感覚器官、それに生命の維持に必要な器官に触れる、回す、塗油する。神聖な物質、油、水、それに息（祭司の息、聖霊の発出）が汚れの除去と新たな「生命」を伝えるために用いられる」（p. 123-24）。因みにハートは次のような「奇跡」の話の聞かされたという。双子の幼児の一人が叫び声を上げた。母親がかけつけるともう一人の子が息をしていないように見えた。医者と看護師を呼んで手当てしたが、諦めた。子供たちはまだ未洗礼だった。大急ぎで夫が妻の父親に代父を頼み、聖職者と一緒に洗礼を施した。「洗礼を受けるや否や、その赤ん坊は生き返った」（p. 125）。

「一般にギリシャでは子供たちが幼児のときに洗礼を受ける。（略）洗礼は費用のかかるイベントで、教会には謝礼を払わなければならないし、行事に出席するように選ばれた人たち全員には小さな贈り物（砂糖をまぶしたアーモンドや宗教的な記念品）を配らなければならない。さらに重要な人たちにはあとで宴会をしなければならない」（p. 124）。

結婚は洗礼と連動している。「洗礼を受けた正教徒と結婚した非正教徒は、通常は正教の儀式に則って同時に結婚のやり直しをさせられる」（p. 126）。「他の宗教、例えばイスラーム、ユダヤ教、仏教、ヒンドゥー教もしくはクリスチャ

ン・サイエンス、モルモン教といった宗派」は結婚相手として認められていない (ibid.)。正教の結婚式は一連の円を描くことから構成されている。「婚約の指輪、(略) 結婚式の冠、(略) [祭壇の周りでの] 堅く輪を結ぶイザヤの踊り、(略) 村全体を含む大きな輪の踊り)」である<sup>11</sup>。それにリヘアでは特別の円形のパンがあって、千切って花嫁の頭上に投げられ、また枢要な四方にも投げられる。これは十字の四つの地点を守護する象徴を思い起させる（「村境」で行われるようなもので、ここでは周辺の枢要な地点に教会が置かれている——十字を点と点で辿っていくと円形を示す）」(p. 127)。

#### 4. 死と死の儀礼

著者はまず死についての正教の見方を述べている。「死と死の恐怖は正教の宗教的実践において、強調し過ぎることがないくらい重要である。キリスト教の神話は死とともに始まり、その死——および復活——はどの教会の儀礼においても象徴的に記録され、復活祭の中心的な年間の祭りでも祝われている」(p.130)。「神学の観点からすると、正教はこの個人の問題をキリストの事例と同一視している。死に対するキリストの勝利、ハデスへのその下降と彼自身の復活、信仰による救済ならびに身体的復活の約束が死すべきものである (mortality) ことのキリスト教的解決の前提となっている」(ibid.)。

しかしながら「正教の信者が死に対するキリスト自身の勝利をどれほど確信するとしても、自分自身の死および身近な人たちの死の問題に決着をつけるほどそのように深く信じているわけではない。彼らは死が大きな不幸であり、不公平であり、また最後のものだということを強く感じてもある」(ibid.)。

アテネで暮らしていた或る年老いた男性が最期の近いことを悟り、生まれ故郷のリヘアに戻って生涯を終えた。「日曜日の朝の4時にその老人は死んだ。女性たちが父親を洗い、顎を固定し、足を揃えた。服を着せて、白い経帷子で彼を包み、広間 (salóni) の床にマットを敷いて、その上に横にした。その部

---

11 Magic Circles : An Approach to Greek Ritual. Paper read as part of the series, Seminars in Modern Greek Language and Literature. King's College, London October 1982

屋は彼が死んだところだった。彼らは頭に帽子を被せ、口には十字の形をした蠟の塊を含ませて、閉じないようにした。膨らんだ腹部は葉と花で覆われた。この場所に彼らはイコンを置き、長い蠟燭を立てて、三日の間灯し続けることになる。彼は部屋の対角線上に横たえられ、足はドアの方に、また頭は西方に向けられた。その足元には銀のフォイルに包まれた二つのポットがあり、小麦の粒が一杯入っていた。人々が尊敬の念を払うために訪れた際には、そこに奉納の蠟燭を立てるのである。

パパス (pappás) [在村の妻帯聖職者] とその家族が夜通し死に行く人の傍に居て、子供たちも一緒だった。日曜日の朝の奉神礼のあとになると、蠟燭と花を携えた人々が教会の方から流れになって道路を上って家にやって来た。季節のものや手に入るものならどんな花や植物（例えばゼラニウムやメボウキの小枝）でも携えてくる。また20ドラクマの蠟燭も持ってくる（それよりも小さい10ドラクマの蠟燭はそういう場にとって最小のものと見なされている）。

男たちがベランダに集まっていた。一人の男性が家に入ろうとしていた。遺骸の前で十字を切り、蠟燭を一人の女性に手渡して火をつけさせ、前に置かせた（自分の蠟燭を自分で置くこともある）。短い祈りを言ったようで、そこを離れ外に出て仲間と一緒にになった。その人にはブランデーあるいはコーヒー、それにパヒマディ (paximádi) (薄切りの焼きパン) が出された。しかし甘いものはない（これは普通の社交的な訪問の際には出される）。

女性たちは家の中で寝ずの番をする。広間には弔問客ではない何人かの女性が座っていた。しかし死者と一緒に居る女性たちは黒い服を着ているが、それはこの死のためでもあるし、また他の誰か昔の先立った人のためでもある。その人は年寄りだったし、死の準備のために村に来たので、極端にあからさまな感情の表出が要求される夜伽ではなかった。彼の娘は静かに泣いていた。子供のない或る女性が前の年にスパルテーの病院で死んだ夫のことを話してくれた。日曜日で、パナギア [マリアのこと] の休日のことだったと思い出していた。店は全部閉まっていた。食べ物が全くなかった。彼女は全くの孤独になってしまった。病院で死んだという特権はあるものの、死に場所としては良い所だと

は見なされていない。「良い」死があるとすれば、子供たちや孫たちがいる家庭で病んで死ぬのが良い。別の女性が8年前に他界した夫のことを追悼していた。彼は退職の2年前、子供たちが結婚する前に死んでしまった。その女性を慰めようと第三の女性が子供たちの結婚について尋ねていた。もう二人の弔問者が短い会話に加わった。部屋の周りでもそうしたことが続いていた。死に別れた夫のことを思い出している女性たちがいたし、その死んだ男性の娘や義理の娘と一緒に悼んでいる人もいた。

わたしが村にいた間に起こった死に関連して、モイロロギア (moirólógia) (一般に女性によって歌われる哀歌) について質問した。或る女性によって語られたのは、昔はたくさんのモイロロギアの歌があったが、年寄りの女性でももうそれは知らないということだった。彼女が言うには、どの地方でも特定の女性がそれを歌うことで評判をとっていたものだったという。その女性は死んだ人物の生前のことを歌ったり、自分自身の páthê, kaémós, pónós (悩み、悲しみ、苦しみ) について歌っていた。話してくれた女性の父親の弟の妻が自分の父親の葬儀の際に歌ってくれた。その女性が言うには、それはそれぞれの家族に関わる事柄で、踊りのできる家族があるのと同様に、歌うことのできる家族もある。しかし別の葬儀 (二人の息子がいた年配の女性のための) の際に、この哀歌のことを尋ねてみた。「そこでモイロロギアを誰がするというの。哀歌を歌うのは娘たちなのよ。息子たちがそれをするって。だめよ」と言われた。義理の娘は哀歌を歌えないのかと尋ねた。その女性の答えは、「義理の娘は口では歌えるが、心では歌えない」であった。よそから誰かを呼んでくることに關しては、この女性は、部外者 (xénê) は関係ないと考えているようだった。

午後4時30分に弔意の鐘の短い音が教会から聞こえて来た。ピックアップ・トラックの荷台に開いたままの棺が載せられ、ゆっくりと教会に向かって進んでいった。祭壇係の少年たちがスタッフと一緒に赤と緑の長衣を着て、吊り香炉を持っていた聖職者の前を歩いた。その後ろにトラックの棺が続き、死んだ人の息子と義理の娘がそれぞれ娘の手を引いて歩いた。

教会では棺が身廊の中央に置かれた——老人は白い布にくるまれ、花に包ま

れていた。その体と棺の縁の間に高い蠟燭が一行に立てられていた（それには祭壇係の少年たちがそわそわしながら付き添っていた）。聖職者とプサルテース（psáltēs）（聖歌の人たち）が式の歌を歌い、パパスが魂の旅立ちについて短い説教をした。彼は前へ進み出て棺を吊り香炉で焚きこめ、死者の額と彼の上に置かれていた聖アントニウスのイコンに口づけをした。蠟燭が取り除かれた。他の人たちも近づいてその体に口づけをした。教会の外では女性たちが砂糖で味付けしたコリヴァ（焼きパン）を配っていた。

一同が車に集まり、共同墓地へとゆっくりと移動した。教会の儀式に出席した人の中にはそのまま帰宅した人もいた。残ったのはたいい近い家族と近所の人たちだった。葬式に参加した人々は結婚式に参加した人たちと似ている。つまりそれらの人々は公衆であり、しばしば村全体のイベントだからである。しかし予想されるように、人々は物故者の家で敬意を払うので、葬送儀礼のために教会に行くのに気が進まない人も多いようだ。40日目の記念の日が、葬送の奉神礼よりもしばしばポピュラーなイベントである。

葬列が通る際には、道沿いの人々が家のドアと窓を閉ざすのが習わしである。ギリシャにおける多くの儀礼の際の身振りがそうであるように、これもまた敬意の行為であると同時に自己防衛の行為でもある。遺体が持ち上げられて棺が納められる際に、板や陶器を割るのも仕来りだと言われている。ただしこれは自分で見て確かめたわけではない。夜伽のさいに部屋の鏡に覆いを掛けて、死者の体が映らないようにするのは確かに不可欠である。

共同墓地に着くと、何人かの弔問者が最初に自分たちの親戚の墓に行って蠟燭を灯した。その後かなりばらばらになったグループが棺の周りに集まった。棺がいったん墓に下ろされたが、きちんと下まで届かなかった。老人の息子と同僚が急いで穴を深く掘り始めた。墓の上部で息子は、以前にそこにあった死者の妻の骨が入った袋に祝福を捧げた。墓の土が最後にきれいに均されて、棺が納められた。彼女の弟のバラスケヴェー〔仮名：著者は全て仮名を使っている〕とその妻が墓の上部に立った。バラスケヴェーが父親に穏やかな声でさよならを言った。彼女の弟は骨の袋をぐいと掴むと、胸のところへ持っていく、

十字の上に傾け泣き始めた。彼は家ではとても内気で、あからさまに呼びかける最初に機会だったのだ。彼は穴に向かって歩き出した。周りの人たちが引き留めた。自分で穴に落ちようだったからである。しかし彼は周りを歩いただけだった。やがてパパスがショベルを土で一杯にして、それに祝福された水を注ぎ、空いた棺に全部入れた。(或る女性が後で話してくれたところによると、この水は血と同じで、キリストの脇腹から流れ出た水であり、人々の罪を清めたものだという)。次いでパパスが油の瓶を持ち、地面の上に十字の形になるように注いだ。そして棺の蓋が載せられた。パラスケヴェーの弟が骨を墓に戻した。それを愛おしみ、袋越しに彼の母親の頭蓋骨に口づけをした。彼の妹が、父親と母親が再び一緒になったと言いながら、「お父さん、そこでは怖いことなどないのよ」と言った。

人々は土を埋め始めた。周りの人々が一握りの土を投げ入れた。そしてそれ以後は何もセレモニーもなく、各自が去っていった。パパスが墓の間を少しばかり歩き回り、吊り香炉を振りながら祈っていた。大人になりかけていたその娘たちはとてもナーヴァスで、共同墓地を後にすることを恐れ、不安になっていた。

(略) 死の直後の家庭で口にするのは「断食の食べ物」だけである。すなわちファヴァ (pháva) (黄色のエンドウ豆、レンズ豆)、魚、ワインである。「大事な」命日である40の間は肉を避ける。魂は死の瞬間に体を離れると人々は言う一方で、それはとくに最初の40の間はまだ生きている人と結びついたまま、とも言う。その日になると生きている人は魂に祈りを捧げ、魂が神によって幸せにされるように、またこの世との絆が正しく切り離されるようにする。この切り離しに二番目の埋葬が基づいている。3年ないしそれ以上の歳月が過ぎると墓が掘り起こされて、骨が甕や箱あるいは袋に移される。それは他の骨と一緒に共同の墓に置かれるか、あるいは前と同じ墓に戻される。その墓が一家の納骨所になっている場合はそのようにされる。肉がまだ本当に取れていない場合(骨がきれいになっていることは、魂が地上を去ったことを意味する)、司祭は特別の祈りを唱えなければならない。その骨はきれいでなければならない。キリストの再臨の際にそれに肉がつくからである。墓の発掘は追悼の儀礼

の最後の段階である。そのためもあってそれをするのに気が進まない人もいる。それで4年あるいは5年と先に延ばすのである」(p. 138-42)。

「リヘアでは、家庭のイコンへの毎日のお勤めを除けば、死者に対する記念の儀礼が全ての儀礼の中でも最も一般に行われている。コリヴァを準備し、それを配るのが記念の儀礼の主要なパブリックな側面である。それは葬儀、9日目、40日目、それに1年の間隔をおいて提供される。また単に教会や修道院で配られることもあれば、葬儀の日の午後に物故者の親戚の女性のグループがそれを持って町中を巡回することもある。焼きパンを提供された人はそれを受け取り、尊敬と同情の身振りをしながら完全に食べ尽くす。子供たちもコリヴァを食べるように勧められる。焼きパンは聖水のように聖なる且つ保護するものとして扱われている。それは無駄にされたり、投げ捨てられてはならない。死者のために提供される食べ物には他にもある。とりわけ砂糖で甘くした丸パンあるいは蜂蜜をつけて焼いたパンで、40日目のために準備され（あるいは購入され）、奉神札のあとで配られる。またプロスフォロ（prósphoro）（特別の焼き印を付けた丸いローフ）も奉神札の際に用いられ、お勤めが終わるとアンディードロ（andídôro）として配られる。これらのものは全て死者を追憶する際にコミュニティに提供される——死者のための食べ物ではない、と言うべきである。しかしながらコリヴァは定められた正しい日の晩課に教会にただ持参されて、そこに俗人の会衆のメンバーが居ても居なくとも、イコン立ての前に置かれることもある。それは死者の霊のための重要な儀礼である」(p. 133-34)。

「コリヴァの儀礼は共同体および教会の儀礼であるが、この儀礼にはさらに死者に対する個人および家庭の儀礼もある。その中でも主なものは共同墓地への参詣である。墓参りをするのは通常女性たちで、死んだ夫、両親、兄弟姉妹、それに子供たちのためである。墓参りは村の外れにある教会に女性たちが訪れるのと、或る点では似ている。その際に女性たちは墓参りを一人で行うよりもグループで行くことを選ぶ。グループで出かける場合には、同時に幾つかの墓の世話をする。死者が遠い所の親戚だと亡くなって長い期間が経った場合には、過ごす時間が短くなる。彼らはお互い同士のためにそれぞれの墓の世話を

し、また頼まれれば友達や近所の人の死んだ親戚の墓の世話もする。リヘアでは共同墓地に小さな教会がある。自分たちの墓の周りの仕事を終えると、彼女たちはその教会の中に入り、ランプを灯し、たぶん少し片づけをする。しかしいつもチャペルでするようにそこに長居することはない。

リヘアの共同墓地は村の広場から歩いてほぼ15分のところにあるが、壁に囲まれていて、直ぐには探せない。他の村の共同墓地に比べると、そこはとくに陰気で雑然としている。最近使われた墓は一般に墓石で区別がつき、大理石板を立てている。その傍らには空になった墓（掘り起こされたり、改葬されたことによる）の空洞があり、割れた大理石の破片や棺の瓦礫が周りに一杯ある。共同墓地の一角には昔死んだ人の骨が処分された箱がある。

村人たちはそれを見て驚き避けようとする。人々が言うには、共同墓地を怖がる理由の一つは、そこがとても高いイトスギで全部閉ざされていて暗いし、風が吹くたびに枝を揺らして、人々を驚かせるからだという。わたしが聞いたところでは、カタヴォトラ（Katavótra）では、共同墓地が「オープン」で（イトスギが少ない）、誰も怖がらないという。土曜日の午後に寡婦の一人のお供をして共同墓地に行ったとき、われわれが中に居る間、彼女は門を開いたままにしておくために地面に石を置いていた。

共同墓地を訪れるのは夕方よりも十分に明るい午後がよいと考えられている。ただしそれが通常主婦のスケジュールにおける「墓参りの時間」になっているわけではない。昔は土曜日の午後3時以降は何も仕事をしなかった（Kyriakê、日曜日、つまり「主の日」を遵守する一部だった）。その時刻はこうに出かける際の因習的な時間なのである。

比較的最近のものである墓には通常ガラスの容器のついた墓石があって、その中には亡くなった人の写真が入れられるようになっている。それにはまた kandéláki（奉納された灯油のランプ、水と丸いコルクに芯を載せて浮かせた油を入れたカップ）、吊り香炉と油入れ、マッチ、それに香が添えられている。またたぶん何らかの造花も添えられることもある。非常に古い墓はときにこのような仕方で守られており、骨が無縁（disinterested）になってもそうである。



発掘の際に見捨てられてしまった墓もある。それは生者による死者の追悼の儀礼の形式的な終わりを表している。

墓の世話をしに出かける女性たちは通常新しく補給する油とマッチを携えて行く。墓に近づく際には死んだ人物に挨拶をする。ガラスのケースの汚れをきれいに掃除し始め、油を注ぎ足して一杯にしてランプを灯す。次いで吊り香炉の炭に火をつけて、そこに随意の量の香を置き、これを持って墓を回る。また墓の上を香炉が通過するようにする（決して墓を跨ぐことはしない）。そして故人に静かに語りかけながら、その周りを歩き回る。ここにもまた儀式的持つ円形の重要性を見ることができる。そのような作法の指示はギリシャの幾つかのコミュニティでも表現されているが、死者の体を「跨ぐ」のは「吸血鬼（vampire）として戻ってくる原因になる」と堅く信じられているからである<sup>12</sup>。

リヘアの女性は形式ばらず親しげに死者に話しかける。その人物がほんの最近亡くなった際には、地上での死者の強い孤独を思い、女性は男女いずれであれ亡くなった人に慰めの言葉をかける。亡くなった人を決して忘れないことを確約して蠟燭を灯す。以前に亡くなった人に対しては、女性は自分自身の孤独について不満を述べ、どうして自分を見捨てたのかと尋ね、友たちも身内も居なくなったと語りかける。わたしが滞在していた間には、リヘアで墓の傍で哀歌を歌ったということはなかった。哀歌について尋ねたところ、それはあるけれどもどの女性も静かに行くことが多く、自分の苦しみ（*pónos*）がどんなものかを言うと聞かされた。「死んだ人は家を離れていってしまい、自分たちは寂しい」と言うのだという。

墓参りをした女性の主要な目的である墓の世話を終えると、他の親戚の墓に行く。より簡素になってランプを灯し、埃を払い死者に挨拶するだけである。墓の間の地面をきれいにしようなどとは決してせず、墓そのものに必要な仕事をするだけである。しかしきわめて大事なことは、墓そのものに関して決められていること（*sanction*）を遵守することなのである。わたしたちが共同墓地

---

12 Juliet Du Boulay, “The Greek Vampire : A Study of Cyclic Symbolism in Marriage and Death.” *Man*, vol. 17. no. 2. June 1982, 9. 219.

を去る際に、わたしの2歳の息子が新しい墓の上を跨いでしまったときにパニックが起こった。われわれは直ぐに息子を引き返させ、また墓を跨がせて、こんどは正しく回らせなければならなかった。私は den kánei（されなかったことにする）とだけ言われて済んだ。この言葉は正しい社会的行動でないものを表すのにもしばしば使われるが、しかし今のような状況ではそれとは違う、もっと厳しい意味合いを持っている。つまり起こってしまったことは、危険な挑発(provocation)を構成するほどに無礼な行為の一形式だったのである」(p.134-38)。

「死は生き残った人たちの社会生活に対する結果と不可分である。寡婦の身分が典型的な帰結である。寡婦は夫の死に同化される。寡婦は女性の身だしなみの因習に従って社会生活から身を引く。黒い衣服を着るか、せいぜい薄黒い色の服を身に着けて、余生を過ごすことになる。

リヘアでは寡婦の再婚についての関心が、最初の結婚の子供たちの財産を使い尽くすか、新しい家族に譲渡するかといった寡婦が直面する脅威をきわめてはっきりと処理しなければならない。儀礼における寡婦の「厳格な規定」には広く認められている実践的な側面がある。(略)どの点から見ても、寡婦は不運な立場なのである。寡婦の不運は他の人たちの幸運との接触が奪われることにある。寡婦たちは結婚式には出席せず、パネーギュリア (panêgýria) (祝祭)の片隅の場所に留まっている。最近では厳しい形の批難は和らいでいるものの、リヘアの年配の寡婦たちは社会的に自分を控え目に示すように強いられていると感じている。

正式の記念の儀礼とは別に、亡くなった人に敬意をもって行うもっと個人的な振舞いもある。わたしの或るホスト[一時期家主だった]は比較的最近寡婦になった女性だが、時折わたしが彼女の家に居ること、つまりわたしに親切な好意を示している動機を説明して、「バルバ・ニコの魂 (psychê) のためなの」と説明していた。彼女は雑貨店 (magazí) に死んだ夫の写真をガラスのケースに入れて保存し、その隣の花瓶には新鮮な花を活けていた。夕方、家の部屋を吊り香炉で香を焚き祝福する際には、この写真にもそうしていた。彼女が心配していたのは、冬の或る期間にアテネに行っていて留守になり、「家」のため

にこれをする人が居なくなってしまうことだった」(p. 142-43)。

## 5. 教会と家

「教会に定期的に足を運ぶのは、正教の実践における幾つかの宗教的慣行の中の一つである。(略)どの家庭もそれ自身のアイコンを持っていて、毎日の儀礼のもとで拝んでいる。油のランプを灯す、香を焚きこめる、それに像の前に花や植物を供えもする。季節の儀礼では聖なる水や植物が教会から家庭にあるアイコン・スタンドへ運ばれる。こうして二つの聖所の間の結びつきが設定され、また再設定される。神現祭(Epiphany)の際には聖水が畑に散布される。そしてクリスマスの丸太の灰を撒く伝統行事(Christóxylo)のように、この意図はカリカザロイ(kallikázaroi)(クリスマス期間中のデーモンたち)を送り払い、畑を祝福することである。

次に家と教会の間で定期的に実体(substance)を移すことがある。教会にあるアイコンから代替品を持ってきて時には癒しが演じられる。持ってきたそれを家庭のアイコン立て(stasídi)に置いて、やがてそれを新しい代替品を添えて返すのである。また病気を聖人に「結びつける」ことで癒しが行われることもある。願掛けの蠟燭(votive candle)の奉納が昔は女性によってなされた。リヘアでは蜂蜜を集めている家族がそれを続けている。復活祭にはどの家庭も蠟燭(復活のセレモニーの間に祭司の蠟燭から灯された)を家庭に運んできて、願掛けのランプに再び灯し、ドアや窓の楣まぐさの上で十字を切る。家庭で焼かれたパンが教会に運ばれてコミュニオンのために使われ、礼拝が終わると会衆にandídôroとして手渡される。家庭で育ったメボウキが教会に運ばれて祝福され、キッチンに戻されて、パンのために使われたスターターにその祝福を伝えたり、アイコンの前に置かれる。その他にもある。家庭と教会との分離が或る点において強調されても(教会は神聖な場所として、また公共の領域として一段と高められているので)、他の点でその分離は少なくなる。聖なる装備が家と組み合わせられると、家庭の儀礼も教会へと拡大されることになる。名祖になっている聖人の祭りの日が見越される時期になると、村はずれの小さな教会が女性たち

によって（場合によっては、若い女性によって）掃除され、白くきれいになる。

儀式的次第における世俗の序列が、教会の外と同様に中でも守られている。年齢階梯集団の中の男性が教会のフロントに立ち、またフロントの席を占有する。比較的高いステータスの女性とその子供たちは、女性の席でもフロントの方に、つまり教会の中心部の方に残る。貧しい女性とその子供たちは、それに寡婦たちは教会の後方、西側に集まる。

リヘアでは性別による空間の二分法が、教会のフロントと後方との対立の形をとっている。他の教会では——たぶんこれがより一般的だろう——左右の半球体 (hemisphere) の対立として表されている。リヘアでも女性たち自身は「左手に」立っていると話す。この教会の長方形の設計では、入り口が南側の中央に、つまり長辺の中央にある。中に入る際には男性は右手の方へ女性は左手の方へ向かうことになる。リヘアの上の方にある預言者エリアスのチャペルでは、同じく男たちと女たちがそれぞれネーブ（身廊）の右半分と左半分に立つ。右手が「良い」側である——人の右手は「良い」手だと言われている——、そしてそこは東、つまり祭壇の場所と同一視されている。左手は「悪い」側であり、西（ナルテックス（拝廊）：教会の本堂へ入る広間の廊下）と同一視されている。悪魔は人の左肩に座る。洗礼で得られた、その人の良き天使は右の肩に（あるいはその背後に）座る。正教によってなされる十字の印の順序——すなわち初めに頭に触れる、次に腹に、そして右の肩、最後に左の肩に触れる——は、左側よりも右側、つまり天使の側を優先する必然性によって正当化されているわけである。

重要な聖なる日に家族は一緒に奉神礼に出かけるけれども、また年配の男性は自分自身の聖なる日に定期的に教会に行くけれども、教会に行き宗教的な義務を果たすのは家庭の女性の責任である。女性と少女たちは教会に行くものと考えられている。既婚の男性たちは参列してもよいし、しなくともよい。かなり重要な或る聖日の礼拝の際に、100人を超える人々の数を数えてみたことがある。12人以上の少年はいなかった。若い独身の男性は1人もいなかった。若い既婚の男性はとても少なかった。男性が宗教的な崇敬を示すようにしなけれ

ばならないという特別の期待はない。そのようにすることを男性が選ぶのは個人的な理由によるのであろう。村から修道院へ出かけた際に、しばしば徹夜をするためにやって来た1、2名の若い男性がいた。しかし男性の参加はしばしばむしろ孤立している。例えば男性が教会に入って蠟燭を買うために大枚を見せびらかし、蠟燭に火をつけてイコンに挨拶をすると、さっさと外側に戻って来て座り、他の男性と話をしたり煙草を吸ったりする。それと同時に教会の朗唱者たち（単数形で *psáltês*）も男性である（ただし女性もすることがある。とくに修道院や辺鄙な教会では、*psáltês* の役割を勤めている）。

女性たちは家庭内のイコンの世話をし、家庭の料理と同様に、断食を準備し、守るのは女性である。女性にとって自分自身断食を守り、夫のために料理を作ることは全く受け入れられている。これは教会における代表（*delegation*）の原理であり、尼僧や修道士にも適用されている。修道院での宗教的な仕事は世界のために行われるが、女性たちは家庭の代表者として断食に従っている。世俗にいる人々が宗教にコミットするのはこのような活動においてであり、彼らが直接間接にそれを支えているのである」（p. 147-150）。

正教は地域の枢要な場所に教会やチャペルを建てて、空間を裁可し且つ支配している。それと同様に祭事暦（*ritual calendar*）を介して地域社会の時間に影響を及ぼしている。そのことを著者は次のように言う。「祭りのサイクルのキリスト教的解釈は、日曜日と聖日の勤行で読まれる聖書のテキストの内容を強調しているのだとする。しかしながら村の生活の脈絡の中に置かれると、そのサイクルの内容は同時にまた以上のことよりもずっと幅広く且つより具体的にローカルになる。全体として考えると、儀礼の年間是非キリスト教的な多面的な儀礼の歴史、社会的ならびに経済的な庶民の暦、それにキリスト教のケリグマ、すなわちメッセージの繋ぎ合わせの産物である。ローカルの暦は多様な宗教的および世俗的な現象のブレンドの坩堝として働いている」（p. 225）。それはキリスト教のイデオロギーが自然の運行および現象と密接に組み合わせられているということである。すなわち太陽の運行による四至の季節区分、「経済活動の開始と終了、天候の両極（明るいと暗い、穏やかと荒れる、乾燥と湿り、

寒と暑)、それに定期的な自然の出来事(燕の回帰のような)」(p. 229)が、正教の祭事と連動している。「クリスマスとイースターといった主要な祭りがキリストの周りを回転していて、「明るさ」と同定され、明るさの現れとその増大と結びつけられている一方で、夏と初秋は諸聖人およびパナギア (panagía)、すなわち生神女マリアの祝祭と結びつけられている」(ibid.)。冬至はキリストの祭り、また夏至はプロドロモス(洗礼者ヨハネ)の祭り(6月24日)と結びつけられて、キリストの生誕は1年の日々が次第に長くなる始まりを、またプロドロモスの誕生は増していく暗さを象徴している(p. 229-30)。

キリスト教の祭事暦がローカルの農事暦と連関している例として、ここではリヘアの例を取り上げる。ここは「豊富と欠乏が一年を表現している。ローカルの状態、すなわち水不足が多くの食材の生育を阻み、リヘアの食べ物は1年の特定の時期と強く結びついている」(p. 239)。「リヘアにおける小麦と大麦の耕作は11月に始まり、刈り取りは一般に6月の中旬ないし下旬である。マメ科の植物——レンズ豆とエンドウ豆——はクリスマス前に撒かれる。(略)オリーブの摘み取りは、雨の始まりに左右されるので10月か11月に始まり、一般にクリスマスまでには終えられる」(p. 242-43)。或る女性のスケジュールでは「聖デーメトリオスの日(10月26日)から約4ヶ月の間毎朝オリーブのところへ出かける。(略)オリーブが終わると小麦(パン用)と大麦(家畜用)の畑を耕して種を撒く。(略)クリスマスまでにはたいいの畑仕事は終えられる。そして1月と2月には私はたいい家に居る」(p. 243)。

## 6. 邪視とカップ占い

著者は情報提供者の中で最も教養のある人と見なしていた或る女性から次のような話を聞いた。「子供の頃に町の反対側にある叔母のところによく出かけていた。この叔母を訪ねたあとで自分はいつも病気になっていたらしい。それで或る日のこと、家に或る女性が来て、「水と油で儀式をする」と言った。(略)その女性は水を入れた皿に油を垂らしてその状態を判断していたようだ。その目を持っていると、油が特定のパターンになるのだという。そうしたらあなた

は祈りなさい。そして十字を切って水を飲みなさい」(p. 160)。

その他にも邪視を受けやすい子供のために、魔除けとしてニンニクの小片を体に付けておく。教会に出かける前に子供から目を逸らさせるために耳の後ろに鍋墨を塗っておく。目の形をした宝石を身に着ける。「その目を投げかけるのは必ずしも意識的な意志の事柄ではなく、また人々は他人にうかつに且つ無意識のうちに魔法をかけてしまうので、誰一人として事実上嫌疑を免れない」(ibid.) というのが邪視の特徴である。

ジェンダーの問題関心から「宗教的な実践において女性たちの或る種の関心をはっきりとした調子で表している事柄」(ibid.) とハートが判断するものがカップ読み(reading of coffee cup)、つまり占いである。それはちょっとしたゲームで、時間潰しにやる娯楽であり、カップの底に残ったコーヒーの滓のパターンを読むのである (p. 160-61)。これは邪視と違い教会の許可の埒外にある (ibid.)。教会はそれをやる人の正当性を認めないからである (p. 161)。或る聖職者はそれを悪魔の仕業だとさえ言っていた (p. 111)。著者はこれを運命に対する女性の特有の関心に結びつけている。「男たちよりも女たちの方が運命あるいは幸運 (tyché) という言葉のあやに頼りがちだということはある得る。その理由は、全く表立った仕方で女性が運命を結婚の事実と結びつけるからである。また結婚が女性の生活の本質と性質に決定的な影響を与えているからでもある。女性が一生懸命働いて或る種の個人的な尊厳を獲得し、家庭内の秩序を確立することはあり得るけれども、生活や立場の外的環境を改善することはほとんどない。この意味において結婚後の上昇の可動性はもっぱら男性の領域である。それゆえに女性の可動性を決定しているのは、夫の性格なのである。

(略) その巡り合いの運が投げられるのは結婚の当日であるとか、生まれた日だとかあるいは世界の始まりでさえある。こういうことは全てチャンスもしくは運命、さもないければ神の意志の事柄である。それは女性自身の手之余る。それは『書かれているものだ』と女性たちは言う。つまりそれは神が立案したのだというわけである。それにどんなに抵抗してみても、たまたまそうになっているのである。それで女性たちはカップで、何が『書かれていた』かを『読んで』

遊んでいるのである。聖職者たちが聖なる書物にどうあるかを『読む』のと同じである。聖職者も、神は絶えず見ている、また『書いている』と言っている」(p. 162)。なお羊飼いたちの間では羊の肩甲骨による占いがあり、女性のカップ占いと等価のものだとされるが、ハートはリヘアでは聞いたことがないと言う (p. 164)。

ギリシャの山村の宗教生活の素描をハートの次の記述で締めくくりにする。「日曜日、祭りの日々、それに諸聖人の日、そして洗礼、またもちろんギリシャの生活の事柄でもある結婚のほかに、不定期の2つの儀礼がある。聖職者がそれを説明してくれた。悪魔祓いとメーモシュナ (mêmosyna) (死者の記念祭) である。それらが「不定期」だという意味は個人の魂の危機、つまり憑依と死のためにそれらが執り行われるということである。聖職者が「読む」(divázei)、すなわち魂のために祈る。憑依の場合にはこれが悪魔(たち)を驚かせて追い祓う。悪魔は十字の印には抵抗することができない。死んだ人のための祈りは神への嘆願であり、天国へ魂を送るように頼む。回想の礼拝は哀悼と死者との関係にとって重要である。しかしながら悪魔祓いは常にはない実践で、それを経験したと一般に認められている人物について私が知ったのはたった一人だけである」(p. 114-15)。

著者がリヘアから歩いて2時間ほどの海の縁の丘にあるイエラ・モネー (Iera Monê) の女子修道院を見学した際に、たまたまそこを訪れていた一人の聖職者が悪魔祓いを記録したテープを聞かせてくれた。1本目のテープが途中で絡まって聞けなくなったとき、傍に居た修道院長は「悪魔の妨害だ」と言った。別のテープでは罵り怒鳴り、瀆神の言葉を吐き散らす女性の声と、背景に悪魔祓いの呪文を読む聖職者の声が伴奏のように聞こえた。その呪文は聖ヴァシレース (Vasílês) と聖キュプリアノス (Kyprianós) のテキストから引かれたものだと言われた (p. 111)。また地元の医者のお話では、産まれたときの障害によって精神的にハンディキャップを持っていた或る少女は、悪魔に取り憑かれていると言われたという。彼女は血が出るまで自分の肉を裂き、生の肉を食べ、呪い、コミュニオンの葡萄酒を吐き出したと聞かされた (ibid.)。具体的な内



容には触れられていないアイコンによる癒しとも絡めて、いわゆる近代的医療と因習的な癒し（healing）とが地域社会の中でどのように組み合わせられているのか、という興味ある問題に著者は言及していない。差し当たりこれを別の資料で補っておく。

ハートも高い評価を与えている L・M・ダンフォースの『火渡りと宗教的癒し：ギリシャのアナステナリア祭とアメリカの火渡り運動』<sup>13</sup>は、ギリシャ北部のアフィア・エレニ（Ayia Eleni）村で行われている5月21日の聖コンスタンティヌスと聖ヘレナの祭り、すなわちアナステナリアの火渡りを主題にしたものであるが、聖人は広い範囲の病気の原因となり、癒しもする力を持っていると信じられている（p. 4-5）。ダンフォースによると第二次大戦後の内乱の終息とともに社会環境の改善が進み、田舎にも病院やクリニックなどの生体臨床医学の設備が導入され、医学校で教育された専門医が政府の施策によって配置された。「その結果として伝統的な治療のシステムの重要性が低下し、また扱う病気の範囲も限定されるようになった」（p. 75）。しかし近代医学が原因と見なすものには帰せられないと人々が見なし、また医者やハーブ茶では治らない病気もたくさんあり、こうした病気には呪文や呪術が用いられたり、正教会によって認可された宗教的な手段が利用されている（p. 76）。前者の場合には邪視が原因とされる。後者の場合には神による罰もしくは試しだと信じられて、キリストや生神女マリアの奇跡を頼む（ibid.）。多くの場合は巡礼をして、供え物を捧げ、奇跡を働くアイコンに祈り、聖水を飲み、護符を買い求め、聖職者や修道士の祝福を受ける（p. 77）。

因みに、エーゲ海のティノス島でダビッシュ（Jill Dubisch）は海岸から坂道を上り聖堂に行く途中、黒い服装の女性が手と膝で這うように行く姿を目撃した。周りに人が集まり、女性が「頭が痛い。あいつが私を殺してしまう。マリア、もうだめよ」と口走るのを聞いて、悪魔がその頭にもぐり込んで苦しみ、生神女のもとへ行くのを邪魔しているのだと解釈し始めた。或る人はしきりに

---

13 Loring M. Danforth, *Firewalking and Religious Healing: The Anastenaria of Greece and the American Firewalking Movement*. Princeton Univ. Press, 1989.

十字を切り、或る人は子供を走らせて聖水を取り寄せ、女性を聖別し励ました。女性は夕方によく聖堂に辿り着き一件落着した<sup>14</sup>。これは庶民による悪魔祓いと解釈することができる。

## 7. 結び

ハートの著書を読んでまず気がつくのは、宗教生活に対する男性の関与の度合いが女性に比べてきわめて低いことである。著者がジェンダーの問題に特別の関心を寄せていることが理由かもしれないが、それだけでは説明がつかないように思われる。たぶん男女の社会的な役割および行動規範がかなり明確に且つ厳格に定められ且つ守られていることが考えられる。著者がリヘアでの最初の印象の一つとして述べているのは、夏の夕方に村の広場にテーブルが並び、男性たちが歓談している場所に主婦の女性の姿はなかったことである。そこは男性と訪問客の場所とされていた (p. 6-7)。寡婦の孤独は男性の役割を喪失したことによる差別と疎外感である。翻って寡夫の場合はどうなのか。家政の保護のための宗教的実践をどのようにしているのか。娘がいる場合には問題がなさそうであるが、それがいない家ではどのように解決しているのか。本書にはそれに対する答えは見つからない。

ギリシャの庶民信仰の主たる担い手は女性、とりわけ家政に大きな責任を担う主婦である。これが社会的役割と行動規範に関連しているとすれば、その考察は別途になされなければならない。因みにニューヨークの115番街は1880年代以来の南イタリアからの移民のハーレムであるが、そこでのマドンナの大祭の主演は主婦である。「庶民宗教」(popular religion) を「生きられた宗教」(lived religion) として理解しようとする、『115番街のマドンナ』<sup>15</sup>の著者オルシは、この祭りの意義を理解するにはその社会における女性の生活と位置、「家」

---

14 Jill Dubisch. "Pilgrimage and Popular Religion at a Greek Shrine," in *Religious Orthodoxy and Populer Falth in European Society* Ed. by E. Badone. Princeton University Press, 1990. pp. 120-24.

15 Robert Anthony Orsi, *The Madonna of 115th Street :Faith and Comunity in Italian Harlem*. Yale Univ. Press, 1983.

(domus) の生活の特質、男女の関係、母子の関係などイタリア人のハーレムの庶民の暮らし方を理解することが不可欠であるという (p. xl)。もしもギリシャの例との比較を試みるならば、地中海世界にまで視野を拡げなければならないであろう。

# The Religious Life in a Mountain Village of Greece

## —— A Case of the “Popular Belief” ——

Toshimaro Hanazono

The study of “popular belief or faith” has been one of the themes of mine and I have several papers on this problem. This paper supplies my investigation by means of the fieldwork of a Greek village by L.K.Hart. She researched the Orthodox religious life among villagers of Richiá in 1980s.

Here I have described mainly baptism, wedding, and funeral rite. Every ritual is carried under the superintendence of the priest, but the meanings of the ritual are understood differently in the context of doctrinal view and the context of ordinary life. And Orthodox ritual calendar is also combined with the agricultural and pastoral schedule.

Every house has its own icon as the protector of household, and it is serviced by women daily. Icon means the medium between Church and house. So house is identified with church in smaller size. The relationship between Church and house is parallelistic and interdependent, which L. K. Hart considers the feature of both the Orthodox faith and the popular belief.